



---

## Jóvenes indígenas en América Latina: reflexiones para su investigación desde la antropología

*Young indigenous people in Latin America: reflections for their research from anthropology*

**Maya Lorena Pérez Ruiz**

---



### **Edición electrónica**

URL: <http://journals.openedition.org/aa/4003>

DOI: 10.4000/aa.4003

ISSN: 2357-738X

### **Editor**

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

### **Edición impresa**

Fecha de publicación: 1 diciembre 2019

Paginación: 21-50

ISSN: 0102-4302

### **Referencia electrónica**

Maya Lorena Pérez Ruiz, « Jóvenes indígenas en América Latina: reflexiones para su investigación desde la antropología », *Anuário Antropológico* [En línea], II | 2019, Publicado el 03 diciembre 2019, consultado el 10 diciembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/aa/4003> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aa.4003>

---



*Anuário Antropológico* is licensed under a Creative Commons Atribuição-Uso Não-Comercial-Proibição de realização de Obras Derivadas 4.0 International.

## Jóvenes indígenas en América Latina: reflexiones para su investigación desde la antropología

### *Young indigenous people in Latin America: reflections for their research from anthropology*

Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz

Dirección de Etnología y Antropología Social/  
Instituto Nacional de Antropología e Historia – México

#### **Hacia una mirada antropológica sobre los jóvenes indígenas**

Los estudios sobre juventud tienen una trayectoria que los ha arraigado como un campo de investigación consolidado, de modo que hay autores que consideran, por lo menos para México, la presencia de tres generaciones de investigadores: la primera que emerge a finales de los años setenta y los albores de los ochenta del siglo XX, donde, desde diferentes disciplinas interesa lo que sucede después de las crisis estructurales que evidenciaron el agotamiento del modelo de desarrollo (Pérez Islas, 2004); la segunda, que surge por el interés por comprender la problemática juvenil frente a fenómenos de descontento social y a procesos ligados a la urbanización, a las migraciones del campo a las ciudades, que provocaron movimientos estudiantiles y la irrupción de las banda juveniles en las ciudades (Feixa, 1994; 1998, Feixa y González, 2005); y la tercera, que se extiende desde los años noventa hasta el inicio del siglo XXI, que bajo la influencia de los estudios culturales y la interdisciplina, lleva a incursionar en las subjetividades de los actores juveniles, para conocer sus adscripciones identitarias y sus relaciones estructurales con la globalización y el neoliberalismo (Reguillo, 2004). Sobre todo, para la segunda y la tercera generación de estudiosos de la juventud, explica Urteaga (2011), es cuando se diversificó la agenda al colocar en el centro de las investigaciones las identidades juveniles, vistas como construcciones social históricamente situadas y significadas, analizando tales procesos insertos en la dinámica sociocultural de la sociedad, las estéticas, las hablas juveniles y el *estar juntos*. En tal perspectiva fue que se pusieron las culturas juveniles como clave de interpretación<sup>1</sup>, de acuerdo con la perspectiva impulsada por Carles Feixa, que enfatizó la construcción de estilos distintivos, localizados fundamentalmente en tiempos y/o espacios no institucionalizados (Urteaga, 2011, p. 19).

Tratándose de jóvenes indios/indígenas, sin embargo, su genealogía de investigación es otra al tener sus antecedentes en la etnohistoria, la etnografía y la antropología social, desde donde se han indagado diversos aspectos relacionados con éstos. Por ejemplo, entre los nahuas prehispánicos se ha demostrado la existencia del *cal-mécac* (escuela sacerdotal) y el *telpuchcalli* (casa de los jóvenes) para la educación de los varones y del *Huehuetlahtolli* para la formación de las muchachas (León-Portilla; Galena Librado, 1991; León-Portilla, 2003). Desde la etnohistoria, además, se ha descrito la existencia de ritos de paso para jóvenes mayas durante los primeros años de la Conquista (de Landa, 2001). Mientras que desde la etnografía del siglo XX y del XXI, se ha dado cuenta de la presencia de los jóvenes en pueblos indígenas al estudiarse ciclos de vida, ritos de paso y prácticas como las del noviazgo y la sexualidad, entre otros aspectos (Butterworth, 1962; 1962, Nolasco, 1965; Mead, 1970, 1979; De la Fuente, 1977; Collier, 1980; McCallum, 2013; Pérez Ruiz, 2014, 2015; Bautista, 20014; Cariaga 2015, entre otros autores).

Lo anterior obliga a preguntarse si para la antropología se trata de un nuevo campo de investigación (Pérez Ruiz, 2002) o si de hecho existe otra vertiente en los estudios sobre juventud, que proviene de perspectivas etnohistóricas y antropológica en general, y que en la actualidad debe atender la especificidad de los jóvenes con peculiaridades específicas, como la de pertenecer a pueblos categorizados como indios/indígenas, que han sido colonizados. Lo cual arroja sobre ellos el carácter de “otredad”, que incluye el que dentro de los Estados nacionales hayan sido minorizados y discriminados por su pertenencia cultural. Lo anterior, por tanto, obliga al investigador a realizar un trabajo analítico que revele las consecuencias que en los jóvenes ha traído esa subordinación estructural en todos los ámbitos de la vida social. Construir esa mirada desde la antropología es importante para recuperar los antecedentes contenidos en los estudios etnológicos y de antropología social; así como para indagar lo captado desde la antropología aplicada, que, en varias regiones de América Latina, a través del indigenismo de Estado, concibió a los jóvenes indígenas como mediadores de las relaciones entre los pueblos indios o indígenas y las sociedades nacionales. Para lo cual se propuso educarlos y capacitarlos como promotores del cambio y de la integración de sus pueblos de origen a los Estado y a las culturas nacionales. Además de que en la actualidad existe el interés, de parte de los propios jóvenes indígenas, de conocerse a sí mismos y desde su actuación responder a las necesidades de sus pueblos de origen (Pérez Ruiz, 2011).

De allí que los antropólogos, a través de múltiples enfoques y vías de indagación,

deban construir miradas y cuerpos metodológicos capaces de analizar la existencia de los llamados jóvenes indígenas, sus cualidades, su participación, sus disyuntivas y su devenir dentro de sus grupos familiares y culturales; para, desde esos fundamentos comprender cómo extienden sus relaciones e interacciones, de oposición o de concordancia, con el mundo globalizado e interrelacionado que los contextualiza. Siempre poniendo atención en que tales jóvenes surgen y actúan en múltiples espacios y dimensiones de la vida social (individual, familiar, comunitaria, nacional y global), a veces en concordancia con los intereses de sus familias y grupos culturales de pertenencia y en ocasiones en conflicto con ellos (Pérez Ruiz, 2008).

### **La denominación de indio/indígena como categoría colonial para construir otredad**

En el acercamiento a los jóvenes indígenas un aspecto que hay que atender es la des-naturalización de la noción “indio/indígena”, para lo cual es importante partir de que se trata de una clasificación y que como tal es una construcción social: 1) que impone límites, incluye-excluye, construye fronteras en oposición a otros, produce y reproduce un orden y establece e impone, por diversos medios, un lugar social para cada quién (Bourdieu, 1990); 2) que quiénes clasifican e impone su clasificación lo hacen desde el poder (académico, institucional, o incluso desde la acción de los actores); y 3) que por esa vía se produce y reproduce realidad, en la medida que crea, organiza e institucionaliza las diferencias sociales que se suponen ciertas y legítimas.

Recordar lo anterior es importante ya que la categoría de indio/indígena con frecuencia se emplea como si hiciera referencia, o fuera indicativa, de la identidad de un grupo o pueblo, según sus propios contenidos y formas de autodenominación. Se omite que esta categoría, como lo señaló Bonfil (1972), ha sido generada externamente para imponer una identidad de origen colonial, que justamente ocultó las peculiaridades de identidad y cultura de los pueblos que incorporó a su dominación. Por ello expresa la condición de asimetría, desigualdad y discriminación, impuesta a los pueblos a quienes etnizó (Pérez Ruiz, 2007), concibiéndolos como un “otro”, diferente al resto de los integrantes de la sociedad. Lo cual, entre otras cosas, condujo a que tales pueblos fueran concebidos como “grupos étnicos”, negándoseles el derecho de autodenominarse y de ejercer sus derechos a la autodeterminación. Y si bien es cierto que la identidad india/indígena ha sido reapropiada y resignificada como una identidad trans/identitaria y trans/cultural capaz de aglu-

tinarlos en su diversidad, para luchar por sus derechos como pueblos<sup>2</sup>, hay que considerar que para tales actores tal identidad no sustituye ni es equivalente a la identidad que consideran como suya por autodenominación. De modo que cuando a estos pueblos se les denomina indios/indígenas hay que recordar que se hace referencia a una identidad que expresa un tipo peculiar de relaciones sociales que, más por la fuerza que por la voluntad, históricamente los articula de forma subordinada con las sociedades coloniales, nacionales y globales. Lo que deja pendiente hablar desde lo que ellos, desde sus culturas y pertenencias, consideran que son formas de autodenominarse.

Reconocer que estas identidades no son equivalentes nos permitirá, a su vez, comprender que históricamente cada una de ellas ha tenido ámbitos de producción y reproducción diferentes. La identidad india/indígena se ha gestado desde las instituciones coloniales primero y las nacionales después (como las indigenistas, por ejemplo). Aunque a partir de los movimientos indígenas, este tipo de exo-identidad se ha institucionalizado en los instrumentos nacionales e internacionales para el otorgamiento de derechos, por lo que los indígenas han tenido que asumirla como una identidad política para confrontarse/negociar con los Estados nacionales y los organismos multilaterales. En tanto que las identidades propias, que pueden ser locales – residenciales las llama Bartolomé (1997) –, o regionales, tienen como ámbitos de origen y reproducción otros actores, otros referentes y espacios internos, como pueden ser el lugar de nacimiento, la lengua, los mitos de origen, la pertenencia histórica a un linaje o a una familia, las obligaciones comunitarias y los derechos territoriales, entre muchos otros. Es decir que los parámetros de pertenencia e identificación han sido generados por cada pueblo en una larga trayectoria de articulación/vinculación con su entorno natural, social e histórico. En el cuál no están excluidas sus relaciones con otros pueblos<sup>3</sup>. Atender a las peculiaridades de cada una de las anteriores identidades podrá conducirnos a reconocer que en un mismo pueblo pueden existir diferentes identidades colectivas que en lo individual se expresa en diversas pertenencias y dimensiones identitarias (Giménez, 2000). Mismas que se influyen entre sí y hasta pueden ser contradictorias, generándose una oposición que puede conducir a la anulación, voluntaria o impuesta, de una de ellas.

En cuanto a los jóvenes, importa, además, poner atención en la posibilidad de que éstos asuman otras pertenencias e identidades colectivas, como las juveniles, que conocen principalmente a través de la migración y de los medios de comunicación, y que éstos se afilien a ellas, mediante su pertenencia, real o virtual, a pandi-

llas y bandas, cuya ubicación trascienda incluso las fronteras nacionales. Se trata de jóvenes indígenas que han decidido vestirse, tatuarse y asumir el lenguaje corporal, y en ocasiones hasta los nombres de bandas juveniles ubicadas, por ejemplo, en Los Angeles u otras regiones de la frontera estadounidense. Complementariamente a la necesidad de comprender la multiplicidad de dimensiones identitarias presentes en los jóvenes, habrá que atender las peculiaridades que en ellos adquiere la estigmatización por ser indígenas. Ya Manuela Camus (2008) muestra cómo en la Ciudad de Guatemala la adjetivación que acompaña al indio/indígena al considerársele como “igualado”, “contaminado” o “lamido”, deslegitima su presencia en la ciudad. Además, que al usar para los jóvenes términos como “shumo”, “muco”, “cholero”, “indio” y “marero” (que mezclan criterios étnicos, clasistas y generacionales)<sup>4</sup>, guía los comportamientos de los ciudadanos hacia ellos, se les estigmatiza, reforzando su minorización.

Por lo anterior, otra dimensión presente al emplear las categorías de indio/indígena es su connotación negativa, acompañada de prácticas estereotipadas y discriminatorias, que actúan sobre los individuos hasta hacerlos desear renunciar a su cultura y a su identidad de origen. Al respecto, vale la pena recuperar lo que algunos autores, como Poutignat y Streiff-Fenart (1995), han expuesto sobre cómo la nominación, es decir el nombrar, en contextos de asimetría y dominación, revela la parte oculta de las relaciones interétnicas al evidenciar uno de los mecanismos de la etnización, al tiempo que es en sí mismo un hecho productor de etnicidad. Es decir que, en situaciones de dominación, la imposición de una etiqueta por parte del grupo dominante tiene un poder performativo ya que el nombrar tiene el poder de hacer existir, mediante diversos mecanismos sociales, a una colectividad de individuos; sin que importe que los individuos así nombrados se autodenominen de otra forma, tengan otra identidad o incluso se opongan a su pertenencia a esa nueva colectividad y que se les recluye. En ciertos contextos de dominación, incluso, la definición exógena es la única que opera, negándole a una colectividad su identidad anterior y con ello el derecho de definirse por sí mismos, contribuyendo a la interiorización de la inferioridad y a la estigmatización de la identidad (Goffman, 1993) propia que se subordina.

Gilberto Giménez (2003) llama la atención sobre los mecanismos psico-sociales básicos que subyacen en la producción y atribución de identidades sociales mediante operaciones recíprocas de reconocimiento, entre los que incluye los procesos de discriminación y exclusión. Algunos elementos importantes que hay que tomar

en consideración son: 1) Que toda discriminación social comporta un intercambio recíproco, pero desigual, de reconocimientos evaluativos entre actores sociales que ocupan posiciones dominantes y dominadas en un espacio social. 2) Que de allí resulta un intercambio desigual de valores (cualitativos) que tiende a generar un tipo particular de conflictos llamados “conflictos de reconocimiento”, analíticamente distintos de los conflictos de interés y de los ideológicos. Y 3) que la discriminación social es una actitud culturalmente condicionada y negativamente orientada de los grupos dominantes hacia los grupos dominados, misma que en los procesos de interacción/comunicación se traduce en comportamientos de hostilidad y trato desigual de los individuos dominantes respecto a los individuos dominados. La discriminación, entonces, puede implicar también la segregación (residencial y laboral) y, en instancia extrema, la exclusión pura y simple, como ocurre en los casos de deportación o de destierro. De esta forma, la construcción de los estereotipos, de los prejuicios hacia ciertos grupos, que en ciertas circunstancias puede ser hasta cierto punto “inofensivo” y hasta “neutrales”, en otras, donde predomina la hostilidad, la inseguridad y el miedo, se expresan en conductas agresivas, de odio, y hasta en acciones xenofóbicas.

### **Recuperar las categorías propias para identificar y conocer a los jóvenes**

Puede afirmarse que, en la actualidad, dentro de los criterios empleados para identificar y conocer a los jóvenes indígenas hay dos tendencias:

- 1) Quiénes asumen un criterio preestablecido, generalmente asociado a un rango de edad; y
- 2) Quiénes parten por indagar si dentro de cierto pueblo denominado indígena existen o no nociones sobre un sector de población que pudiera equipararse a la de joven.

### **Los jóvenes identificados por rango de edad**

Entre los investigadores de la primera tendencia, es frecuente que para definir quiénes son los jóvenes se empleen rangos de edad, ya sea que retomen los criterios generados por ciertas instituciones o que marquen su propio rango de acuerdo con su criterio, interés o posibilidad. En México, por ejemplo, es común que se empleen los rangos censales que señalan quienes son jóvenes (de 15 a 29 años) o los del Instituto Nacional de la Juventud (12 a 29 años); o que simplemente se defina que alguien es joven porque entra en el rango de edad que establecen ciertas instituciones edu-

cativas. Evitando encarar la tarea darle historicidad y contextualización a tal noción.

Es común, además que, al rango de edad seleccionado, se le agregue un tema o una periodicidad como único marco para la construcción del sujeto de investigación. Así surgen investigaciones sobre jóvenes indígenas y migración, en ciudades, bajo violencia, en los años noventa, y bajo cualquier otro tema, sin que conozca lo que el grupo o pueblo estudiado considera sobre el ser joven. Ejemplo de ello son los estudios entre indígenas que reportan la existencia de “adultos jóvenes” y “casados jóvenes”, lo cual generalmente resulta un contrasentido, pues en esos pueblos no se puede ser adulto y joven al mismo tiempo, ya que frecuentemente la adultez se adquiere con el matrimonio, sin importar la edad. Ignorándose el sentido de las categorías y quedándose sin explicación las prácticas y las relaciones sociales implicadas en los procesos de categorización, que pueden ser asimétricas y de poder, como puede suceder entre adultos y jóvenes, por ejemplo.

### **Los jóvenes identificados desde los parámetros del propio grupo**

Entre los investigadores de la segunda tendencia, en cambio, existe el interés de saber si en cierto grupo o pueblo existe una noción equiparable a la de joven y si tal noción es propia o si ha sido introducida, adoptada y adaptada por la población. En el primer caso, dicha existencia podrá ser verificada en la historia, en la etnografía y en la lengua propia del grupo, así como en la persistencia de ritos de paso asociados a los jóvenes. En el segundo caso, debe importar indagar si a esas nociones venidas de fuera se han agregado significados de la cultura propia, generándose resignificaciones.

Sobre lo anterior, hay ya una consistente bibliografía. Por ejemplo, para los otomíes que viven en la ciudad de Guadalajara, Martínez Casas (2002) encontró que la adolescencia es una “invención” que las mujeres solteras han recuperado de la escuela y los medios de información para reivindicar ciertos derechos, como escoger pareja, decidir la edad del matrimonio, hacer deporte, divertirse y estudiar. En tanto que otros investigadores han demostrado que en las lenguas de los pueblos estudiados sí existen formas para identificar y nombrar a un sector de población, que podemos identificar en nuestros términos como joven; lo que remite a una historicidad que trasciende la modernidad. Así, Fisher (2008), encontró que en Bolivia, los aymaras designan como *wayna* al joven y como *tawako* a la joven o moce-tona, mientras que *Imilla* y *jokalla* se emplea para las niñas; Ruiz Lagier (2008), encontró que entre los kanjobales de Chiapas, un hombre joven es *aché* y una mujer



joven es *copó*, y al permanecer solteros se agrega el sufijo *naan*, que significa mitad o madurez, pero que se diferencian de los casados. Entre los mayas de Yucatán, Pérez Ruiz (2015) encontró que se emplea el término *chu'palech* para las muchachas y *taankelem paal* para los muchachos. Mientras que Castilleja y Argueta (2014) encuentran que entre los purépecha de Michoacán, *nanaka supí* y *tataka sapí* se emplean para cuando mujeres y hombres son muy jovencitos, términos que se refieren a aquellos que están en edad casadera, los *marikua tembúnuti* y *tumbí tembúnuti*, respectivamente. En todos esos casos se hace referencia a una etapa de vida que se inicia con el proceso de madurez biológica y concluye con la madurez social; lo que significa que un muchacho es adulto cuando asume compromisos y responsabilidades asociados con el matrimonio, la familia y la comunidad. O sea, que puede haber una persona de 13 o 15 años que al casarse sea adulta y otra que a los 30 siga siendo joven porque no se ha casado, situación que la mantiene en un estatus desde el cual no puede acceder a ciertos ámbitos de acción, participación y decisión en la vida social de su familia y su grupo. Situación diferente a la de los *jöti* de la Guayana Venezolana, ya que Zent (2016) encuentra que entre ellos las etapas de vida son difusas, engranadas en gradientes o inconclusivas como punto final en una escala de ser o estar. De modo que el ser joven o adulto hacen referencia a procesos de transformación articulados a formas de estar en el cosmos. En este pueblo los equiparables a los jóvenes se nombran *bae-ja* y el/la joven *joti* es el agente central de su propia formación al decidir lo que aprende y no aprende, lo mismo que decide participar o no participar en ciertas actividades, o buscar o no la orientación de otros. En todo caso, éstos adquieren el grueso de las competencias etnobiológicas al concluir la pubertad (14-15 años) y es usual que las mujeres se embarquen de forma temprana, entre los 13 y 15 años.

De la transición de ser niño a ser jóvenes, además, dan cuenta los ritos de paso y el noviazgo, como prácticas nuevas o resignificadas. Así, Collier (1980) relata la importancia del noviazgo para transitar de una etapa de vida a otra, pero también para fortalecer la alianza entre familias y como una transacción económica. Bautista (2014) relata el fortalecimiento del noviazgo entre las jóvenes *wa laqtsuman* y los jóvenes *wa laqawasán*, como un elemento de mediación para resolver los conflictos intergeneracionales que ha traído consigo la modernidad; y Pérez Ruiz (2015) encuentra que “visitar” a las muchachas mayas de Yucatán, formaliza la relación de noviazgo como respuesta a la exigencia de los jóvenes a decidir sobre su pareja y a su oposición a que el matrimonio sea arreglado por los adultos. En cuanto a los

ritos de paso, Nolasco (1965) y Pérez Ruiz (1984) señalan la existencia de la ceremonia de la pubertad para las muchachas entre los seris o konkaak del noroeste de México. Rivera (2014) encuentra en la región de los Andes Peruanos la actualización de antiguos mitos y ritos de iniciación para los jóvenes varones, mediante los procesos de arreo, identificación y herranza del ganado, que debe ser llevado por ellos a los pueblos, para su domesticación. Y Bello (2008) señala como en ciertos pueblos purépechas de la sierra de Michoacán, la migración y el difícil paso hacia los Estados Unidos se ha convertido para los jóvenes, hombres y mujeres, en un rito de paso que, además, los hace exitosos frente a quienes no salen de sus comunidades. En tanto que Pimentel (2014), relata cómo entre los guaraní-Kaiowá del Mato Grosso do Sul de Brasil, debido a su confinamiento en reservas y a los procesos migratorios, los jóvenes ya no cuentan con los ritos de paso, *kunumi pepy*, que los ayudaban en su tránsito hacia la adultez, lo que ha generado que muchos de ellos recurran al suicidio.

### Las de género y generación, otras desigualdades

Otra variable fundamental, a tomar en consideración, es la construcción histórica y contextual del género ya que, como lo ha demostrado una amplia bibliografía imposible de mencionar aquí, el género es también una construcción social. Basada ésta en la omisión de ciertas semejanzas y la exaltación de aquello que se considera que es y debe ser diferente, si bien ello sucede de acuerdo con el grupo cultural de que se trate; el cual puede emplear de manera combinada marcadores biológico-sexuales, de socialización y comportamiento, así como los referentes míticos y religiosos que los explican y justifican. Dicha construcción se expresa en las categorías de género con las que se clasifica, ordena y/o jerarquiza a la población y que pueden ser, entre otras, opuestas, complementarias, secuenciales o reversibles. Asignándole a los sujetos considerados diferentes, posiciones sociales específicas. Así, por ejemplo, entre los aymara de Chile se ha encontrado que en este pueblo no se hace distinción de sexo en el feto (*Sullu*); en los primeros seis meses de vida y hasta los cuatro años (*Asu wawa* y *Wawa*) sigue éste sin diferenciarse, y es hasta después de los cuatro años que el género empieza a distinguirse llamándoseles *Wawa Yuqalla*, si son hombres o *Wawa Imilla*, si son mujeres. El género se consolida hasta los 14 años aproximadamente, cuando son nombrados como *Jisk'a Yucalla Jach'a* o *Jisk'a Imilla Jach'a* respectivamente. Distinción que se pierde después de la muerte cuando todos son *Jiwata Amaya* (Carrasco; Gavilán, 2014).

En México, la existencia, entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec en

Oaxaca, de los *muxes* como un tercer género muestra la posibilidad de una construcción social que se basa en la identificación que hace la madre del recién nacido de ciertas cualidades para socializarlo como *muxe*, y pueda cumplir con ciertas actividades en el campo doméstico, religioso y ritual, además de que cuidará a los padres en la vejez. En este caso, ese género no se construya desde el ejercicio de la sexualidad, ya que si bien los *muxes* pueden ser homosexuales también pueden casarse con una mujer y tener hijos, de modo que transitan tanto por ámbitos femeninos como masculinos (Miano Barruso, 2002; Flores Eseta, 2014). Por otra parte, para los mayas de Yucatán, Pérez Ruiz (2015) identifica el *hetzme* como un momento ritual para la construcción del ser mujer u hombre. Se trata de una ceremonia en la que se carga a horcajadas a los pequeños por primera vez y se les enseña simbólicamente el tipo de trabajo que deben aprender. Con el apoyo de padrinos y un rezador, a las niñas se les hace a los tres meses, porque tres piedras tiene el fogón de la cocina y en sus manos se les coloca lo propio para que aprendan a ser amas de casa y a bordar. Mientras que a los varones se les realiza a los cuatro meses, porque cuatro esquinas tienen la milpa, y en sus manos se coloca una coa y un *sabukan* con semillas (bolsa de ixtle) para que aprendan a sembrar. A niños y niñas es posible que se les coloque en sus manos un lápiz y un cuaderno para que aprendan en la escuela. Y es sobre tales referentes que se les alimentará, educará, socializará y es como ellas y ellos trabajarán, se casarán y se reproducirán.

Un caso de reversibilidad del género es el de los inuit donde existe un “tercer sexo social”, que implica que el sexo de un recién nacido puede cambiarse en el momento del parto, ya sea por el designio de los ancestros, por la acción de la partera que ritualiza el nacimiento, o por las necesidades familiares de mantener un equilibrio entre hombres y mujeres. Aquél o aquella que cambia de sexo al nacer se denomina *sipiniit* (del radical verbal *-sipi* que significa división) y es socializado como hombre o como mujer según su nuevo sexo (socialización inversa o *travestissement*). Aunque en la adolescencia las personas *sipiniit* pueden regresar al sexo original, conservando cualidades de ambos sexos, lo que las ubica en una categoría especial que las habilita, por su poder de mediación, para participar en el campo religioso e incluso para iniciarse como chamanes (Saladin, 1992).

En cuánto a la diferencia de posición, prestigio y poder que pueden tener los diferentes géneros en una sociedad, éstos pueden advertirse en los términos lingüísticos que se emplean para nombrar y caracterizar a cada uno. Así, por ejemplo, Fidencio Briseño (en Pérez Ruiz, 2015) señala que al nombrar a las muchachas

mayas como *(x)lo'obayan* se les asocia con daño y se les dice que están dañadas porque han menstruado. En tanto que a los jóvenes al llamarles *táankelem* se les reconoce como “la cara de la fuerza” en relación con el poder masculino predominante, que se expresa de manera preponderante en los adultos, pero que en general todos los hombres ejercen sobre el conjunto de las mujeres y los demás géneros. En tanto que en el Diccionario maya-español (2001), para referirse a otros géneros, se consigna *ch'upal ol* como hombre afeminado, *x-ch'upul xib* da cuenta de un hermafrodita mujer y *xbil x-ch'up* es una mujer con carácter de hombre.

Respecto de la asociación entre la desigualdad de género y la de generación, Bello (2008) y Valladares (2008) muestran cómo en algunas las comunidades indígenas la construcción de los géneros y las generaciones se establece desde la estructura misma de la tenencia de la tierra y de la organización social comunitaria asociada con ella, en interacción y dependencia con los Estados nacionales. De forma que es común que sólo los comuneros hombres y casados tengan derechos plenos sobre la tierra, sin importar la edad. La generación adulta y masculina es, por tanto, la hegemónica. Estatus que se alcanza mediante el matrimonio que, como un ritual de paso, permite el acceso de los hombres adultos a los bienes comunales, así como a los órganos de gobierno comunitarios. Cabe recordar que el matrimonio arreglado y la compra de la novia, del que dan cuenta muchas etnografías, expresan el predominio de los adultos, generalmente masculinos, sobre los jóvenes de ambos géneros, aunque entre ellos y ellas existan asimetrías. Situación que se agrava con la tradición que existe todavía en algunos pueblos, de comprar, raptar y violar a las mujeres. Un hecho que en los varones se relaciona con la construcción de la masculinidad, mientras que en las mujeres refuerza su condición de subordinación y vulnerabilidad. Además, que, en muchos casos, como lo señala Valladares (2008), para ellas significa la obligación de vivir con su comprador, raptor o agresor. En consecuencia, puede decirse que en la actualidad la relación entre jóvenes y adultos, y dentro de ello, la construcción de lo que significa ser mujer y ser mujer joven son de los aspectos más conflictivos y cambiantes, sobre los cuales hay que poner atención.

Para comprender la convergencia de múltiples desigualdades<sup>5</sup>, por tanto, se propone recuperar los aportes de la interseccionalidad, generada en los debates feministas para abordar la interacción dinámica entre diferentes tipos de desigualdad, como las de etnicidad, raza, clase, género y generación, que convergen e interactúan sobre un mismo sujeto social. Propuesta que llama la atención sobre la necesidad de analizar en un mismo sujeto las dimensiones micro y macrosociales de

la desigualdad; de desnaturalizar las categorías, para dotarlas de contenidos históricos y contextuales en la diversidad de situaciones en que éstas se generan y articulan dinámicamente; de atender los ámbitos estructurales, políticos y simbólicos de la desigualdad; así como poner atención en la multiplicidad de identidades colectivas presentes, para poner de manifiesto las desigualdades estructurales asociadas a cada tipo de pertenencia identitaria y la forma peculiar que en cada caso adquieren las relaciones de poder.

La propuesta de la interseccionalidad, sin embargo, para ser aplicada desde la antropología, considero que debe afianzar etnográficamente el principio de que la diferencia no es un hecho natural, sino una construcción social contextual e históricamente situada; que además incluye dimensiones subjetivas en los individuos y objetivadas y puestas en acción en instituciones y prácticas sociales. Además, que no debe perderse de vista que, en ciertas condiciones de tiempo y espacio, las diversas formas de desigualdad (las desigualdades) adquieren contenidos específicos, y responden a relaciones sociales y de poder también particulares. Lo que significa que éstas pueden coincidir en un mismo sujeto social, interactuando entre sí, e incluso apoyándose unas en otras, pero también pueden no hacerlo. Generándose situaciones complejas, en las que estructuralmente en una sociedad pueden existir un conjunto de desigualdades, enlazándose y sirviéndose unas de otras: mientras que, a nivel local, particularmente en ciertos hombres y en ciertas mujeres, así como en los demás géneros presentes, tales desigualdades cobran peculiaridades; de modo que ciertas personas pueden compartir cierto tipo de desigualdades, y no otras, ya que pueden ser exclusivas para unas y no para otras. Tal es el caso del ejemplo que se mencionó donde las muchachas y muchachos mayas de Yucatán comparten la dominación que implica ser considerados externamente como indígenas, e incluso la subordinación generacional, pero a su vez los muchachos ejercen la dominación de género no sólo sobre las muchachas sino sobre el conjunto de las mujeres de sus familias.

Bajo la anterior hipótesis, que deberá corroborarse en contextos etnográficos precisos, la construcción de cada tipo de desigualdad, además de sustentarse en condiciones estructurales específicas que condicionan la posición de clase y social de los sujetos, se apoya a su vez en la construcción categorial y discursiva de la diferencia (como sucede con la condición étnica, de raza, género y de generación), lo mismo que en las condiciones e instituciones necesarias para su reproducción, lo que incluye prácticas sociales y justificaciones aparentemente evidentes y naturales.

Éstas, al ejercerse en contextos históricos específicos, dotan a cada tipo de desigualdad, en cada lugar y en cada tiempo, de características particulares, poniéndolas en acción, o no, en interacción dinámica con otras desigualdades.

Atender a la forma en que cada sociedad construye sus categorías y las dota de contenidos específicos, como sucede con las género y generación, permitirá además, evitar el uso indiscriminado y superficial de categorías universalizantes, y con ello el ejercicio de una violencia epistemológica; tal como alerta Cecilia McCallum (2013), al ejemplificar la dificultad de aplicar la visión externa a los Huni Kuin (Kaxinawá), quienes prefieren el matrimonio endogámico y temprano para evitar los embarazos cuándo las mujeres púberes están aún solteras. Una alerta similar, sobre el peligro de emplear formas no indígenas para pensar el cuerpo, el placer, la reproducción, el parentesco y la política, la hace Cariaga (2015) al hablar de la homosexualidad entre los kaiowa. Para este pueblo, un hombre adulto, soltero y sin hijos, adquiere una condición que lo hace frágil, debido a su incapacidad para producir relaciones de parentesco, situación que le dificulta asumir posiciones de prestigio político. Además, que puede ser identificado como hechicero o falso chamán. Y si bien en dicho pueblo existe la forma de nombrar a quienes realizan ese tipo de prácticas sexuales, al llamárseles como *kuimba'e revikuera*, “un joven que tiene un ano” (Cariaga, 2015, 447). Ese tipo de prácticas genera chismes. De allí que tales personas prefieren vivir fuera de sus pueblos para evitar el hostigamiento, acentuado por la acción misionera, principalmente del neopentecostalismo, que actúa entre los kaiowa y los guarani en Mato Grosso do Sul.

### **Cambios en la socialización y los proyectos de vida**

Un elemento más a tomar en cuenta es el impacto que los jóvenes indígenas viven frente a los cambios en sus procesos de socialización: si éstos antes surgían y se desarrollaban en el seno de sus grupos familiares y de la vida comunitaria, hoy se ven impactados por una sociabilidad múltiple, en la que intervienen la escuela, las universidades, las iglesias, los medios masivos de comunicación e información, las migraciones voluntarias o forzadas, así como los conflictos bélicos. Así, de una forma histórica y etnográfica, importa poner atención en las continuidades y los procesos de socialización, producidos desde ámbitos locales y externos y con contenidos no siempre compatibles. Además, que muchos de éstos se generan fuera de los ámbitos del control comunitario.

Un trabajo pionero sobre los impactos de la migración y la escolaridad, lo realiza

Butterworth (1962 y 1975) en México, quien señala cómo los jóvenes de la Mixteca Alta de Oaxaca, desde mediados del siglo XX enfrentan profundos cambios en sus relaciones entre pares y de éstos con sus familias. Rompiéndose el ciclo anterior para la constitución de las familias, que iban del noviazgo, al “formalizo” (el traslado de la novia a la casa del novio, como prueba), la procreación, la dispersión y la sustitución. Situación que se agrava cuando éstos se trasladan a vivir en las ciudades (solos o con sus familias) generándose, más que una continuidad cultural, algo similar a la “cultura de la pobreza”, señalada por Oscar Lewis. Dicho autor puntea como una de las consecuencias de tales transformaciones el surgimiento o aumento del conflicto entre adultos y jóvenes, que se advierte en la tendencia cada vez mayor de éstos últimos por fortalecer sus intereses individuales por encima del compromiso colectivo. Un ejemplo lo expone Fisher (2008), cuando los jóvenes aymaras rurales, al alcanzar la edad para ser ciudadanos son dotados con cédulas de identidad, que les da derechos a votar y a decidir cómo y a dónde migrar, y en dónde y cómo vivir, en contraposición o lo que quisieran los adultos. Por su parte, Pérez Ruiz (2015), entre los mayas de Yucatán, señala cómo, además de que la noción de joven está transformándose por la acción de nuevas instituciones y actores (iglesias, escuelas, partidos políticos y medios masivos de comunicación), surge el conflicto entre los jóvenes estudiantes y los padres campesinos, al considerar que ellos “saben” más que sus padres, a quienes incluso consideran como “atrasados” e incivilizados. Situación que se agrava con la migración, cuando ellos salen de sus comunidades o regresan, trayendo nuevas pautas de comportamiento y hábitos de consumo.

Los conflictos entre jóvenes y adultos generados por la migración y la necesidad de encontrar soluciones familiares y comunitarias para ello, según lo informado por Aquino-Morescho (2009) sobre la salida de los jóvenes de las comunidades del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) hacia Estados Unidos, provoca una crisis en el proyecto zapatista y posteriormente un reacomodo en la subjetividad de los actores y en la organización local, para darle cabida a éstos jóvenes y no provocar una ruptura definitiva. Cómo la migración impacta la socialización, lo cuenta también Igreja (2008) al describir la vida de los jóvenes indígenas que han nacido o se desarrollan en las vecindades de la ciudad de México, donde la ausencia de los padres, por trabajo o abandono, sumada al hacinamiento y a lo que se vive en los patios de las viviendas, propicia que éstos aprendan la violencia, la drogadicción y la vida en las pandillas. Situación que se articula con la discriminación y la falta de acceso a la justicia que viven en los contextos urbanos. Sobre la complejidad de

los impactos del refugio por cuestiones bélicas, Ruiz Lagier (2008) habla de la formación de comunidades de origen guatemalteco en México y cómo los niños y los jóvenes al incorporarse a los programas de educación mexicanos éstos se ven obligados a dejar de hablar sus lenguas y a portar su ropa propia. Lo que genera conflictos entre su identidad cultural y su nueva identidad nacional.

A pesar de la gravedad de lo anterior debe considerarse también que la migración, la educación escolarizada y la vida en las ciudades no son siempre elementos de ruptura y conflicto entre los jóvenes y sus comunidades de origen. Así lo muestra Mayorga (2008) cuando analiza el Programa para Estudiantes Indígenas en la Universidad Nacional de Colombia y encuentra que las experiencias educativas son gestadas y apropiadas por los jóvenes para servir a su comunidad. En Chile, Castro et al. (2008) narran también cómo es posible encontrar jóvenes comprometidos políticamente con la pervivencia y el desarrollo de sus pueblos, bajo su propia perspectiva. Y algo similar en términos de negociación entre jóvenes y adultos lo relata Aquino (2009) al hablar, como se dijo ya, de los jóvenes zapatistas que migran a Estados Unidos para beneficio de sus comunidades. Por su parte, Pérez Ruiz y Argueta (2015) lo destacan cuando analizan, cómo desde las políticas indígenas y culturales de México, se formaron jóvenes indígenas como promotores culturales durante el siglo XX, y en tales procesos, además que se incorporaron a muchachas jóvenes, primaba el compromiso de éstos con sus comunidades de origen.

En el caso de las mujeres, como lo muestran Valladares (2008), Mayorga (2008), Ruiz Lagier (2008) y Pérez Ruiz (2015), éstas, por su contacto con otras formas de vida, al tener más información y con su profesionalización, están modificando la manera en que se perciben, valoran y se proyectan al futuro. De modo que, si antes la definición de su género y su pertenencia a cierta generación estaba asociada directamente con el surgimiento y el control de su sexualidad y sus capacidades reproductivas, ahora ellas están incorporando nuevas definiciones y derechos sobre su identidad, su cuerpo y su sexualidad. Aunque la contraparte de tal proceso sea el creciente número de adolescentes embarazadas, que las transforma en madres solteras; lo que también es un cambio en las comunidades indígenas. Sin embargo, y a pesar de las ventajas que la migración se observa para ellas, hay que poner atención en que ésta no siempre tiene resultados positivos ya que, como lo señalan Oehmichen (2015), Igreja (2008), Romer (2008) y Camus (2008), la vida en las ciudades puede acompañarse de violencia y rechazo. En las casadas al invertir el rol y volverse proveedoras, lo cual les costará ser golpeadas o abandonadas por sus hombres;



y si son solteras al quedar desamparadas del cuidado de sus familias, lo que atraerá sobre ellas la posibilidad de vivir el desprestigio, ser violadas y maltratadas.

Otro punto de interés sobre las nuevas formas de socialización son los agrupamientos juveniles, cuya importancia supera el mero interés por las culturas e identidades juveniles en sí mismas, temas privilegiados por los estudios sobre juventudes urbanas; de modo que han de investigarse también por su importancia y su dinámica dentro de los ámbitos familiares y comunitarios, en el contexto de las relaciones y los conflictos intergeneracionales. E incluso importará conocerlas en sus expresiones políticas y disidentes. Así, por ejemplo, Pimentel (2014) señala cómo algunos jóvenes entre los guaraní-Kaiowá han recurrido al hip hop para crear nuevos ámbitos de socialización entre pares, pero también para responder políticamente ante la situación de sus pueblos. Bello (2008) ha mencionado algo similar para los purépecha de Michoacán, Cunin (2014) para los mayas de Quintana Roo, Kunin (2014) para los jóvenes aymaras del altiplano boliviano, Castro (2008) para los jóvenes mapuche de Chile y Kropff (2011) para los mapuche de Argentina. Situaciones como las anteriores, expresan la tensión que viven los jóvenes indígenas entre sus demandas de independencia y su deseo de modernidad, con lo que significa para ellos la pertenencia a sus pueblos, que los coloca de antemano en una condición subordinada y de minoría social, lo que, a su vez, los puede conducir a involucrarse en la lucha por los derechos y reivindicaciones de sus pueblos. A veces dejando de lado sus reivindicaciones de género y generación y en ocasiones sumándolas a las de sus pueblos.

### **Diversidad y desigualdad entre los jóvenes indígenas**

Otro aspecto que no puede dejar de abordarse es que, entre los jóvenes indígena, aun dentro de una misma familia y de una misma comunidad, es imposible hablar de homogeneidad, y lo que prevalece es la diversidad. Misma que deriva de las peculiaridades que en ellos cobra la desigualdad social según se trate de hombres, mujeres o de otros géneros, y de acuerdo con su posición de clase o a su filiación religiosa. Peculiaridad que se relaciona además con las opciones que cada individuo o subgrupo familiar o comunitario construye en interacción con su propia localidad, con su entorno inmediato y con las alternativas que puede tomar y apropiarse del mundo globalizado. Existen, por ejemplo, jóvenes que se integran de lleno a la producción local tradicional y a la vida de su unidad doméstica; los que prolongan su etapa escolar y que pueden llegar a ser universitarios; los que optan por irse defi-

nitivamente; los que van y vienen; y los que manejan una combinación de algunas de esas opciones, y pueden incluso retornar y fortalecer su identidad local, a pesar de haber salido largamente de su comunidad. A ello hay que agregar las particularidades que derivan de la pertenencia de los jóvenes a ciertos grupos políticos o específicamente juveniles. Lo cual repercute en sus formas de interacción con el exterior, cuando migran, estudian o trabajan. Pertenencias múltiples que pueden ser favorables u opuestas a la continuidad de las tradiciones y a las formas de organización comunitarias.

Autores como Terrazas (2008), Igreja (2008), Romer (2008), Camus (2008) y Pérez Ruiz (2008 y 2015), por ejemplo, explican las diferencias que se presentan dentro de los jóvenes, hombres y mujeres, que han logrado migrar o realizar carreras profesionales y los que no. Lo cual genera divisiones al interior de una familia y subgrupos dentro de una misma comunidad, creándose conflictos entre ellos. Muestran, además, las particularidades de los comportamientos según pertenezcan a comunidades y familias altamente cohesionadas y con proyectos alternativos, o a comunidades y familias en donde la falta de comunicación, la dispersión y la desagregación se agudizan por la debilidad de las estructuras comunitarias y familiares, así como por la falta de opciones de vida. Se trata de comprender un escenario complejo en el que operan las relaciones generacionales, de género, de clase, así como las relaciones interétnicas para reproducir y acentuar las diferencias culturales y las desigualdades sociales, o para enfrentarse a ellas.

### **El cambio cultural y el consumo globalizado**

Otro aspecto que debe atenderse es el del consumo y el cambio cultural, que especialmente entre los jóvenes se asocia con la influencia que en ellos tienen las industrias culturales hegemónicas y los consumos globalizados. Lo cual debe analizarse con precaución ya que diversos estudios muestran que tales consumos no suceden de la misma manera en todos lados, y que la apropiación y la resignificación que de ellos se hace es variable. De allí la importancia de su contextualización. En cuanto a la pérdida de las identidades locales, si bien esta es una posibilidad y una realidad entre ciertos sectores tanto de jóvenes como de adultos y niños, ello no siempre sucede así; y es posible que junto a las identidades locales – que se flexibilizan para acoger y acomodar los cambios que están provocando los jóvenes – se agreguen otras identidades nuevas, que no necesariamente se oponen a las primeras. En estos complejos procesos de cambio cultural e identitario, sin embargo, hay que

considerar que no predominan sólo los deseos y los gustos individuales que harían posible que los jóvenes indígenas por voluntad y libremente entraran y salieran de un modo de vida a otro, transitaran de una identidad a otra, y optaran a su gusto por la tradición o la modernidad. Y que, por el contrario, existen condiciones estructurales y subjetivas que intervienen tanto para inducir el sentido del cambio, como para limitarlo y acotarlo, así como para inhibir o posibilitar la pérdida o la adquisición de nuevas lealtades de pertenencia.

Lo que nos dicen los estudios sobre el consumo y el cambio cultural entre los jóvenes indígenas es que no existe una oposición mecánica entre lo tradicional y lo moderno, así que junto a la desterritorialización y a la deslocalización inherentes a la globalización, es importante observar cómo entre los jóvenes indígenas también se están gestando nuevas formas de re territorialización y de re localización de culturas e identidades particulares, como lo reportan Pérez Ruiz y Arias (2006) y Pérez Ruiz (2015). Lo cual incluye que el apego a nuevas identidades, como las juveniles, las punks o hiphoperas o cholas<sup>6</sup>, por ejemplo, no necesariamente impliquen el abandono de la identidad local comunitaria, e incluso no conduzcan a la destrucción o el abandono de identidades y pertenencias más amplias como pueden ser las lingüísticas, culturales o nacionales. Pimentel (2014), como se ha mencionado antes, rebela precisamente el uso del hip hop de parte de los jóvenes guaraní-Kaiowá del Brasil para crear organización y luchar contra el despojo territorial y la destrucción cultural de sus pueblos.

En ese mismo sentido, Terrazas (2008) muestra que, frente a la confrontación entre el imaginario tradicional, que sustentan los padres y los abuelos indígenas, y los imaginarios globalizados, que abrazan cada vez más algunos jóvenes, el resultado no es siempre el mismo: no son obligatorios ni el rechazo de lo propio ni la confrontación, como tampoco lo es una obligada y arbitraria hibridación. Existen, por el contrario, espacios de interacción entre los jóvenes y los mayores donde se generan procesos de tolerancia, de convivencia y aún de aprendizaje cultural. Es más, existen casos de retorno de algunos jóvenes después de haberse decepcionado en las ciudades o cuándo se involucran en proyectos de lucha en defensa de sus pueblos y territorios. Algo similar anuncia Bello (2008) cuando señala que inclusive una identidad juvenil, como la de ser cholo – que se considera global, desterritorializada y deslocalizada – se vive de forma peculiar y diversificada entre los jóvenes purhépecha de Nurío, lo que implica que no todos los jóvenes tienen el mismo gusto por la música, ni asumen idéntica forma de vestir. El relato que hace

Ruiz Lagier (2008) sobre los cholos kanjobales de Chiapas, deja ver también cómo a pesar del vínculo simbólico con las bandas norteamericanas, los integrantes de las bandas juveniles locales tienen un fuerte apego por su comunidad de origen y por su fiesta patronal. Lo que sumado a la ritualidad y a los eventos deportivos constituyen espacios para el encuentro y la negociación entre pares y entre generaciones. Es decir que funcionan como espacios para la cohesión y la continuidad, pero también para la apertura y la maleabilidad de las costumbres, sin que ello implique necesariamente la destrucción de las identidades locales.

Además, hay que tomar en consideración que, entre los jóvenes indígenas, es cada vez más frecuente que se apropien de lo que ofrece la globalización para responder y/o oponerse a la homogeneización cultural neoliberal o para dialogar con otras culturas. Pintar, escribir, hacer poesía, hacer música, video y cine, son algunos de los caminos escogidos. Es el caso del “rock Marichiwe”, el fenómeno “mapurbe” y el de los “mapunkies”, reportados por Castro et al. (2008) y Kropff (2011) entre los jóvenes mapuches chilenos y argentinos. Sin embargo, como alertan Romer (2008) y Pérez Ruiz (2015), hay que alejarse de la tentación de ver esa capacidad (muy visible en las segundas y terceras generaciones de migrantes en las ciudades, por ejemplo), de adaptarse y apropiarse de la modernidad como si se tratara de una elección individual y siempre voluntaria, ya que si bien es mucho lo que ofrece la modernidad, hay que recordar que existen asimetrías sociales y limitaciones estructurales, y aún subjetivas, que influyen para limitar lo que de esa modernidad los jóvenes indígenas pueden obtener, dadas las condiciones estructurales para que soporten discriminaciones y racismos por pertenecer a un pueblo minorizado.

### **Reflexiones finales**

Ante la necesidad de que la antropología construya su propia mirada, su propio camino de investigación en torno a los jóvenes indígenas, se propone atender por lo menos en los siguientes aspectos. El primero, es que esta mirada disciplinaria ubique a los jóvenes siempre como parte de una realidad social total, en la que deben analizarse en todos los ámbitos de su existencia, como seres multidimensionales, e inmersos en tensiones y relaciones de poder, dentro de sus familias, de sus grupos culturales pueblos, y en relación con el Estado y sus vínculos con la globalidad contemporánea. Hasta el punto en que, debido a su condición subordinada y minorizada, a sus pueblos de pertenencia, y aún a ellos mismos, se les ha quitado, o pretendido quitar, hasta su derecho a autonombrarse y a caracterizarse a su manera.

Fundiéndolos en la identidad india/indígena que colonialmente se les ha impuesto.

El segundo es que abordar la construcción de lo juvenil desde la antropología debe propiciar un acercamiento con profundidad etnohistórica, histórica, etnográfica y lingüística para lograr una perspectiva integral, así como para darle historicidad y contenido a las nociones que existan en las lenguas de los pueblos indígenas para nombrar al sector social equivalente al de ser joven. Es decir que debe privilegiarse la mirada Emic para evitar imponer una definición externa de lo joven, lo cual además debe permitir detectar y analizar la existencia de ese sector de población desde la lengua y la cultura en cuestión. En relación con ello importa recuperar los aportes de los estudios sobre juventud, qué, bajo la pregunta de cómo cada sociedad y cada grupo cultural ha hecho invisibles o ha caracterizado a los jóvenes, ha señalado la necesidad de “historizar” a los jóvenes (Pérez Islas, 2004), y darle pluralidad, contextualización e historicidad a lo juvenil (Feixa, 1998). Así que para “desnaturalizar” lo joven, hay que aceptar que no se trata de un “descriptor universal” (Reguillo, 2004) y homogéneo, ni un dato que se agota en la acumulación biológica de los años. De singular importancia es cuestionar la validez de los parámetros preestablecidos para definir la juventud, como los marcadores por rangos de edad, pero también importa preguntarse por la validez de caracterizar la juventud universalmente como una moratoria propia de la modernidad, es decir como una permisividad entre la madurez biológica y la madurez social, que se dice que son propios únicamente de sectores sociales relativamente privilegiados (Margulis y Urresti, s/f), de allí la necesidad de recurrir siempre a la evidencia etnográfica para discutir su pertinencia.

Tampoco el ser joven, la juventud, puede reducirse ni deducirse de un estilo de vida asociada formas de consumo globalizado o a la pertenencia a culturas juveniles (García Canclini, 1990). Se trata, por el contrario, de clasificaciones sociales que suponen la existencia de un complejo sistema de diferencias, cuya articulación es la que otorga características precisas, contenidos, límites y sentido. Por lo cual cabe insistir en la necesidad de deconstruir la noción del ser joven en los pueblos indígenas para, por una parte, no reproducir las formas hegemónicas de nombrarlos y clasificarlos, reproduciendo con ello una perspectiva externa y discriminatoria; y por otra, para captar sus especificidades y significados culturales, y atender su construcción según quién clasifica, desde dónde lo hace, y de acuerdo al sentido del ordenamiento del mundo simbólico y de las relaciones sociales de cada grupo, en un tiempo, un lugar y un contexto, determinados. Y tal tarea, debe hacerse, no

únicamente para conocer lo que los llamados indígenas de cada región consideran al respecto, sino también para indagar las intencionalidades y los intereses que están atrás de las clasificaciones nacionales o internacionales, usadas amplia y acríticamente por muchos investigadores, como las censales, las de los institutos destinados a tender a los jóvenes, las de la ONU, o las del sistema penitenciario. Un ejemplo de un interés, una intencionalidad y una racionalidad específica en una clasificación, es cuando ciertos países cambian los criterios para definir quienes son los jóvenes para que a más temprana edad puedan ser juzgados y recluidos como delincuentes.

El tercero, es que lo anterior, deberá comprenderse siempre dentro de la perspectiva generacional y de género, lo incluye comprender las interacciones entre diferentes agrupamientos categoriales propios, y sus asimetrías, así como los conflictos derivados de éstas. Para este aspecto hay que fortalecer la mirada antropológica que busca comprender las categorías sociales dentro de contextos históricos y etnográficos precisos, atendiendo a las formas como cada pueblo concibe y perciben los ciclos de reproducción, las diferentes etapas en los ciclos de vida, la posición social y el valor que se le da a cada una de estas etapas y a las categorías en que se expresan. De esta forma, un punto esencial para acercarse al conocimiento de los y las jóvenes indígenas, y de cualquier otro género, es partir de la premisa de que se trata de clasificaciones sociales, relativas, históricas e inteligibles en sí mismas, ya que se ubican dentro de las estrategias de producción y reproducción del sentido y de las relaciones sociales en una sociedad determinada. Por lo cual está asociada con las formas a través de las cuales cada sociedad percibe y organiza las diferencias sociales y las socializa mediante instituciones y prácticas sociales. Sin embargo, no hay que olvidar las elaboraciones subjetivas que construyen las clasificaciones e intervienen en las relaciones sociales, así como tampoco las percepciones que los clasificados generan sobre sí mismos ni la contienda social que se produce en torno a lo sentido de tales clasificaciones; siempre en un tiempo, un lugar y un contexto determinados. Además, de que es necesario ubicar para cada caso la situación estructural de los géneros y sus interrelaciones con las otras categorías clasificatorias, considerando siempre quién clasifica, desde qué posición, para qué y con qué intereses.

El cuarto, es que en esa integralidad deben incorporarse las relaciones interétnicas y de clase para darle contenido a la relación entre diferencia y desigualdad. Es decir, para comprender las condiciones de asimetría que viven los jóvenes indígenas desde su posición como minoría cultural subordinada, lo mismo que comprender las especificidades que pueden tener según tengan posiciones de clase diversas. Lo

que además se expresa de forma peculiar según se trate de las diferentes generaciones y géneros.

Un caso paradigmático de la naturalización u ocultamiento de la construcción social de la desigualdad social mediante la diferencia cultural e identitaria la explica Wallerstein (Balibar; Wallerstein, 1991), cuando señala como el racismo, el sexismo y la discriminación por edad permiten ampliar o contraer, según las necesidades del momento, el número de individuos disponibles para los cometidos económicos peor pagados. Lo que implica recrear permanentemente comunidades sociales que socializan a sus miembros para que puedan desempeñar las funciones que les corresponden según la jerarquía social. Es así como la raza y el racismo, por ejemplo, son la expresión, el motor y la consecuencia, de las concentraciones geográficas asociadas a la división axial del trabajo. Al tiempo que justifican la desigualdad de clase, que recurre a múltiples discursos sobre la diferencia (cultural, racial, identitaria o de género, entre otras) para ocultar la dimensión estructural de la dominación y la explotación, y para desviar la atención hacia otras dimensiones de la vida social, que estando presentes no agotan la explicación de la desigual distribución de recursos en una sociedad y menos la de las condiciones de dominación y explotación que unos sectores ejercen sobre otros.

El quinto aspecto será indagar cómo los actuales procesos de socialización están siendo impactados por una enorme diversidad de actores externos, muchos de ellos con su propia percepción de lo que significa ser joven, y que están influyendo en las dinámicas internas de los pueblos, para desterrar los referentes propios e imponer sus propias concepciones, con los intereses también particulares que los inducen a ello. Es el caso de las políticas estatales, las iglesias y los programas dictados desde instancias internacionales, por ejemplo. Todo lo cual debe ser materia de análisis para comprender las dinámicas locales.

Y el sexto, es poner atención en las tendencias que empujan hacia la homogeneización y la globalización de las identidades y las culturas, pero siempre haciendo visibles las otras que reivindican la pertenencia a las identidades y culturas locales; muchas veces enarboladas por los jóvenes, que, si bien no buscan cerrarse a lo nuevo, consideran que el cambio cultural debe ser decidido autónomamente. Ya que, tal y como lo señalan Pérez Ruiz (2005), Igreja (2008), Rivas (2008), Castro (2008), Aquino (2009), Pimentel (2014) Baronet (2014) y Kropff (2011), los vínculos de los jóvenes indígenas con diversos movimientos sociales, como con los zapatistas chiapanecos en México y con el movimiento indígena nacional en el Ecuador, y la

lucha por la tierra entre los mapuche de Chile y Argentina y los Guaraní-Kaiowá del Brasil, han sido de gran influencia para la recuperación y la valoración positiva de sus culturas e identidades propias. Y en tales luchas no existe un rechazo total y general a la cultura externa, moderna y globalizada. Y en cambio sí hay un rechazo al despojo, a la imposición cultural, a la falta de control sobre los procesos de cambio de sus pueblos y al contenido hegemónico con el que se pretenden imponer esos cambios desde ámbitos cada vez más lejanos y por la acción y el interés de agentes cada vez más difusos y poco identificables.

En este punto de singular importancia para la investigación antropológica, es no recurrir a enunciaciones fáciles, como sucede al usar la hibridación como una fórmula vacía, como sucede con frecuencia. Es decir, para evitar fundamental el sentido de las transformaciones sociales y explicar qué, cómo, por qué, por parte de quiénes y con qué significados se generan los procesos de cambio y de adopción de elementos culturales que pueden considerarse hibridaciones. Igualmente, debe tenerse cuidado con la formulación, de uso común, que considera que todas las juventudes en el mundo están globalizadas de la misma forma, y con los mismos significados, como parecen sugerirlo las formas de consumo que pretenden uniformizar al mundo. De allí que emplear dichas formulaciones deba acompañarse de discusiones serias sobre la pertinencia de emplearlas para casos etnográficos precisos, además que habrá de dotarlas de los contenidos que las hagan ser algo más que fórmulas de escape para ahorrarse el trabajo de generar explicaciones histórica y contextualmente situadas.

Recibido: 30/04/2019

Aprovado: 28/08/2019

**Maya Lorena Pérez Ruiz** es doctora en Antropología e investigadora titular de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, de México. Ha trabajado a los pueblos indígenas en sus relaciones con el Estado mexicano y la sociedad nacional: su vida social, política, cultural



e identitaria, la patrimonialización de sus culturas y conocimientos, la interculturalidad y el diálogo de saberes. Es autora única de 6 libros, ha coordinado otros 6 en los que participan varios autores; además ha publicado 50 artículos y 50 capítulos en libros. Desde el año 2000 ha reflexionado sobre los jóvenes indígenas. ORCID <https://orcid.org/0000-0002-2920-5494> Contacto: [mayaluum@gmail.com](mailto:mayaluum@gmail.com)

## Notas

1. Cursivas de la autora. Urteaga (2011, p. 18-19) señala que especialistas en estudios de juventud como Carles Feixa, Reguillo, Valenzuela, Marcial, Nateras, Pérez Islas y ella misma, enfatizaron la importancia de leer las representaciones y prácticas juveniles como metáforas del cambio social, rompiendo con las interpretaciones lineales y “haciendo hablar” al conjunto de elementos con los que los jóvenes interactúan, desde diferentes ámbitos, y emplazándolos desde dimensiones múltiples, como la de género, clase, generación, etnia, región, y espacialidad urbana; y con los que construyen nuevas formas y concepciones de la política, de las relaciones afectivas, y de cultura, entre otras.
2. Ver artículo 1° del Convenio 160 de la OIT, y Pérez Ruiz 2007.
3. Si bien en la construcción de una misma identidad social intervienen tanto la autodenominación como la heterodenominación, y por lo tanto el autoreconocimiento y heteroreconocimiento, en este caso se está hablando de dos identidades diferentes, y a veces antagónicas: de la llamada indígena, por un aparte, y por la otra, de la que cada grupo emplea para nombrarse y reconocerse a sí mismo.
4. Dada la imposibilidad de ahondar aquí en lo que significan estos términos se sugiere remitirse al texto citado.
5. La interseccionalidad fue acuñada en 1989 por la abogada afro estadounidense Kimberlé Crenshaw, para evidenciar la invisibilidad jurídica de las múltiples dimensiones de opresión experimentadas por las trabajadoras negras de la General Motors. Patricia Hill Collins fue la primera de hablar de la interseccionalidad como paradigma, y Ange Marie Hancock propuso su formalización como teoría normativa y para la investigación empírica (Viveros, 2006). Aquí no se ignora el amplio debate entre quienes hablan desde el *black feminism* y se oponen al feminismo blanco, y cómo ambos se enfrentan al feminismo europeo, mientras que todos ellos son criticados por el feminismo latinoamericano por su colonialidad. Sin embargo, lo que aquí se propone es recuperar los principios básicos de la interseccionalidad y enriquecerlos con el trabajo antropológico como vía para salir de las encrucijadas que los debates anteriores señalan.
6. En este caso, “cholo” hace referencia a un tipo de identidad juvenil que se gesta en la frontera México-americana, y no al sentido que dicha palabra tiene entre los pueblos altioplánicos de América del Sur.

## Referencias

AQUINO-MORESCHO, Alejandra. 2009. “Entre el «sueño zapatista» y el «sueño americano»: la migración a estados unidos vista desde las comunidades zapatistas”. *Migración y Desarrollo*, México, n. 13, p. 79-95.

- BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel. 1991. *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.
- BARONET, Bruno. 2014. "Los jóvenes tseltales en la vida política de las comunidades autónomas en la Selva Lacandona". En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 255-285.
- BARTOLOMÉ, Miguel. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI; INI.
- BAUTISTA, R.; MACARIO, L. 2014. "Prácticas de noviazgo y negociación familiar entre los totónacos de San Andrés Tlayehualancingo Puebla". En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 131-163.
- BELLO, Álvaro. 2008. "Los espacios de la juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México". En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 161-179.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1972. "El concepto de indio: una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología*, UNAM, México, v. IX.
- BOURDIEU, Pierre. 1980. "L'identité et la représentation". *Actes de la recherche en Ciencias Sociales*, París, n. 35, p. 63-72.
- BUTTERWORTH, Douglas. 1962. "A study of urbanization process among mixtec migrants from Tilantongo in Mexico city". *América Indígena*, c. XXII, n. 3. México: Instituto Indigenista Interamericano. p. 257-274.
- BUTTERWORTH, Douglas. 1975. *Tilantongo. Comunidad mixteca en transición*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- CAMUS, Manuela. 2008. "Los jóvenes 'indígenas' en la ciudad de Guatemala y la relatividad de la ideología". En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 239-255.
- CARIAGA, Diógenes. 2015. "Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa em Mato Grosso do Sul". *Cadernos de Campo*, n. 24, v. 24, p. 441-464.
- CARRASCO G. Ana María, Gavilán Vega, Vivian T., 2014, "Género y etnicidad. Ser hombre y ser mujer entre los aymara del altiplano chileno", en *Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, consultado en marzo 2018. En: <http://universitaria.p.redalyc.org/articulo.oa?id=371333938014>
- CASTILLEJA GONZÁLEZ, Aida; ARGUETA VILLAMA, Arturo. 2014. "Los jóvenes panaleros de Cherán k'eri, las uauapu y la captura ceremonial de la miel". En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 99-130.
- CASTRO LUCIC, Milka. 2008. "La juventud indígena de Chile. Expectativas y demandas". En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 93-112.
- COLLIER, Jane F. 1980. "El noviazgo zinacanteco como transacción económica". En: VOGT, Evon Z. (Ed.). *Los Zinacantecos*. México: INAH. p. 235-250.

- CUNIN, Elizabeth. 2014. Música afrocaribeña entre jóvenes mayas. Identidades en frontera en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 205-226.
- DE LA FUENTE, Julio. 1977. *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*. Clásicos de la Antropología Mexicana, INI, México, n. 2.
- DE LANDA, Diego. 2001. *Relación de las cosas de Yucatán*. Mérida: Editorial Dante.
- DICCIONARIO MAYA-ESPAÑOL – ESPAÑOL-MAYA, 2001. México: Editorial Porrúa.
- FEIXA, Carles. 1998. *El reloj de arena. Las culturas juveniles en México*. México: SEP/Causa Joven.
- FEIXA, Carles. 1994. “De las bandas a las culturas juveniles”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Colima, Universidad de Colima, año/v. V, n. 15, p. 139-170.
- FEIXA, Carles; GONZÁLEZ, Yanko. 2005. “The socio-cultural construction of youth in Latin America: achievements and failures”. En: HELVE, Helena; HOLM, Gunilla (Eds.). *Contemporary youth research: local expressions and global connections*. Aldershot, England: Ashgate. p. 39-47.
- FISHER, Eva. 2008. “Jóvenes y padres. Identidad, procesos de transformación y sociedad andina en Bolivia”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 125-140.
- FLORES ESETA, Adrian A. 2014. “El habitar una identidad de género: los muxes del Istmo de Tehuantepec”. *El tlacuache*, México, INAH, Suplemento cultural, n. 6016.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 2000. “Materiales para una teoría de las identidades sociales”. En: VALENZUELA ARCE, José M. (Coord.). *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés Editores. p. 45-78.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 2003. “Las diferentes formas de discriminación desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento social”. Disponible en: <http://www.cultuayrs.org.mx/seminario/bibliografia>. Acceso en: 18 sep. 2018.
- GOFFMAN, Erving. 1993. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- IGREJA, Rebecca. 2008. “Negociando identidades. La participación de los jóvenes en las organizaciones indígenas de la ciudad de México”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 219-237.
- KROPFF, Laura. 2011. Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito Punk y la recuperación de tierras. *Alteridades*, n. 21, v. 42, p. 77-89.
- KUNIN, Johana. 2014. “Jóvenes indígenas que ‘rapean’ al ritmo de los cambios en el altiplano boliviano”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 165-204.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. 2003. “Niñez y Juventud entre los nahuas”. *Arqueología Mexicana*, México, v. X, n. 60, p. 22-29.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel; GALENA LIBRADO, Silvia. 1991. *Huehuetlahtolli. Testimonio de la antigua palabra*, México, SEP - Fondo de Cultura Económica.

- MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo. s/f. *La construcción social de la condición de juventud*. Disponible en: [https://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/mario\\_margulis\\_y\\_marcelo\\_urresti\\_-\\_la\\_construccion\\_social\\_de\\_la\\_condicion\\_de\\_juventud\\_urresti.pdf](https://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/mario_margulis_y_marcelo_urresti_-_la_construccion_social_de_la_condicion_de_juventud_urresti.pdf). Acceso en: 18 sep. 2018.
- MARTINEZ Casas, Regina. 2002. “La invención de la adolescencia: los otomíes urbanos en Guadalajara”, en *Diario de Campo, Suplemento* n. 23, p. 23-35.
- MAYORGA, Marta L. 2008. “Jóvenes indígenas universitarios en Colombia”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 257-273.
- MCCALLUM, Cecilia. 2013. “Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 41, p. 53-61.
- MEAD, Margaret. 1970. *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Buenos Aires: Editorial Granica.
- MEAD, Margaret. 1979 [1928]. *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Laia.
- MIANO BORRUSO, Marinella. 2002. *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. México: CONACULTA/INAH y Plaza y Valdés.
- NOLASCO, Margarita. 1965. “Los seris, desierto y mar”. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, v. XVIII, p. 125-194.
- OEHMICHEN BAZAN, Cristina. 2015. *Identidad, Género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México: IIA-UNAM.
- PÉREZ ISLAS, José A. 2004. “Historizar a los jóvenes. Propuestas para buscar los inicios”. En: PÉREZ ISLAS, J. Antonio; URTEAGA, Maritza (Coords.). *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*. México, Instituto Mexicano de la Juventud, SEP, AGN.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 1995. “Seris”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, Región Noroeste*, México, INI, p. 367-404.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2002. “Los jóvenes indígenas. ¿Un nuevo campo de investigación?”. *Diario de Campo*, México, Boletín del Área de Antropología del INAH, México, n. 43, p. 44-48.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2005. *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México (1994-2001)*, México, Colección Científica, INAH.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2007. “El problemático carácter de lo étnico”. *Revista CUHSO: Cultura / Hombre y Sociedad*, Temuco, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco en Chile, n. 13, p. 35-55.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2008. “Jóvenes indígenas en América Latina: ¿globalizarse o morir?”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes Indígenas y globalización en América Latina*, Colección Científica, México, INAH, p. 9- 41.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2011. “Retos para la investigación de los jóvenes indígenas”. *Alteridades*, México, UAM-I, año 21, n. 42, p. 65-75.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2014. “Los jóvenes indígenas vistos por la antropología. Una ventana a la etnografía del siglo XX”. En: VERA, José Luis; ANGUIANO, Marina; LIZÁRRAGA, Xavier (Eds.). *Temas de Antropología Mexicana*, v. II, Academia de Ciencias Antropológicas A.C. p. 233-259.

- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2015. *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. México: INAH.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; ARIAS REYES, Luis Manuel. 2006. “Ni híbridos ni deslocalizados. Los jóvenes mayas de Yucatán”. *Revista Iberoamericana de Comunicación*, México, n. 10, p. 23-59.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VILLAMAR ARTURO, Argueta. 2015. “Jóvenes indígenas como promotores culturales. Dos experiencias mexicanas (1951-1992)” En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; RUIZ LAGIER, Verónica; VELASCO, Saúl (Coords.). *Interculturalidad(es). Jóvenes indígenas: educación y migración*. México: Universidad Pedagógica Nacional. p. 27- 75.
- PIMENTEL, Spency. 2014. “Bro MC’s: los Guarani-Kaiowá de Brasil y el reencantamiento. Del Hip-Hop en la lucha por la tierra”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 227-254.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. 1995. *Théories de l’ethnité*, París, Presses Universitaires de France.
- REGUILLO, Rossana. 2004. Tiempo de híbridos. *Entresiglos: jóvenes México-Cataluña*, México, SEP-IMJ/Secretaría General de Juventud, CIIMU.
- RIVASTOLEDO, Alexis. 2008. “Los jóvenes indígenas del Ecuador. Un ensayo de análisis demográfico, de representación y etnicidad”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 113-122.
- RIVERA, Juan J. 2014. “Haciéndose hombre en los Andes”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 35-63.
- ROMER, Marta. 2008. “Los hijos de migrantes indígenas en la ciudad de México. Problemas de identidad étnica”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 205- 218.
- RUIZ LAGIER, Verónica. 2008. “Refugio guatemalteco. Juventud, identidad y migración en La Gloria Chiapas, México”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 181-202.
- SALADIN D’ANGLURE, Bernard. 1992. “Le ‘troisième sexe’”. *La Recherche*, n. 245, París, p. 836-844.
- SENT, Egleé. 2016. “Bae-ja: ¿ser joven? entre los jöti de la Guayana venezolana”. *Cultura y Representaciones Sociales*, IIS-UNAM, México, año 10, n. 20, p. 143-186. Disponible en: <http://www.culturayrs.org.mx/index.php/CRS/article/view/345/345>. Acceso en: 18 sep. 2018.
- TERRAZAS MERINO, Maziel. 2008. “Jóvenes quechuas del Ayllu Chari, La Paz, Bolivia. Identidad, globalización, imaginarios y bienes culturales”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 141- 160.
- URTEAGA, Maritza. 2011. *La construcción de lo juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. México: UAM - Iztapalapa y Juan Pablos Editor.
- VALLADARES, Laura. 2008. “Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas de México”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 69-91.

VIVEROSVIGOYA, Mara. 2016. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista*, Programa Universitario de Estudios de Género UNAM, v. 52, p. 1-17. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6047763>. Acceso en: 18 sep. 2018.

**Resumen:** En este artículo se reflexiona sobre el reto que tiene la antropología para crear una perspectiva propia dentro del campo de investigación de las juventudes indígenas. Se abordan varios aspectos: la dificultad que existe cuando se trabajan como sinónimos, o equivalentes, la identidad indígena/india de origen colonial, con la que emplea cada pueblo para autodenominarse; la existencia histórica de categorías, en lenguas indígenas, para denominar al sector de población que nosotros llamamos joven para comprender sus transformaciones; cómo abordar la diferencia y la desigualdad de género y generación entre los pueblos indígenas; cómo atender los nuevos contextos de socialización en que el ser joven surge o se actualiza; cómo las condiciones estructurales y las dinámicas internas y externas han forjado o acentuado la diversidad y la desigualdad entre los jóvenes; y cómo el consumo globalizado no es por sí mismo generador de rupturas ni un forjador de identidades juveniles.

**Palabras-clave:** jóvenes indígenas, autodenominación, generación y género, diferencia y desigualdad.

**Abstract:** This article reflects on the challenge that anthropology has to create its own perspective within the field of indigenous youth research, for which several aspects are addressed: how to deal with the difficulty that exists when working as synonyms, or equivalent, identity Indigenous / Indian of colonial origin, with which each native people employs to call itself; how to contemplate the historical existence of categories, in indigenous languages, to name the population sector that we call young to understand their transformations; how to address the difference and inequality of gender and generation among indigenous peoples; how to attend the new socialization contexts in which being young emerges or is updated; how structural conditions and internal and external dynamics have forged or accentuated diversity and inequality among young people; and how globalized consumption is not itself a generator of ruptures or a youth identity maker.

**Keywords:** indigenous youth, self-denomination, generation and gender, difference and inequality.